Le bonheur

Le désir, le plaisir, la morale

Introduction :

Lorsque l'on s'interroge sur le sens de la vie et sur ce qui rend valable l'existence entière, trois idées viennent spontanément à l'esprit : la moralité, la justice et le bonheur. Pourtant, des trois idées, il semble que c'est le bonheur qui est central, parce qu'il est la condition nécessaire et suffisante d'une vie réussie.
En ce sens, on dit que le bonheur est un bien suprême, un Souverain Bien, car il est ce que vise tout homme, il est le désirable absolu : en effet, il ne viendrait à l'idée de personne de se demander « à quoi bon être heureux ? » Et en même temps, il est ce que l'on vise pour lui-même, il vaut par soi seul. Ainsi, je ne veux pas être heureux pour autre chose que pour le bonheur lui-même. Bref, c'est un bien indépassable, un bien ultime.

Néanmoins, si l'on demande ce qu'est le bonheur et comment l'atteindre, les difficultés se précisent. En effet, bien que nous ayons tous une idée vague du bonheur, lorsque l'on nous demande d'en définir le contenu, les mots semblent manquer, ou bien alors, personne ne s'accorde sur le contenu. Les hommes, qui s'accordent si bien sur le mot, ne s'entendent pas sur la chose : en effet, tous appellent « bonheur » ce qu'ils désirent absolument, mais tous ne désirent pas les mêmes choses….
Le langage commun décide alors, par convention, de fixer une définition, en même temps qu'une voie d'accès au bonheur : on s'imagine alors le bonheur comme une sorte de plaisir ou, plus précisément, comme un état de complète satisfaction, différent du plaisir seulement par la durée et par l'intensité. Tout notre être y trouverait un contentement sans reste. Inséparable de cette définition se dessine un art de vivre, sensé nous conduire au bonheur : pour être heureux, il faudrait maximiser le plaisir, l'intensifier, le prolonger et, bien sûr, éviter les douleurs.

Néanmoins, l'identification du bonheur au plaisir est problématique, tout simplement parce que nous pouvons éprouver du plaisir sans être heureux. Il en va ainsi des plaisirs de table. Une vie remplie de plaisirs de table n'est pas, pour autant, une vie réussie. Il faut bien que le bonheur soit autre. Et il n'est pas non plus la somme de tous les plaisirs, car à ce compte-là, une seule vie n'y suffirait pas.

Si nous considérons ces difficultés, il apparaît clairement que le bonheur n'est rien d'évident, alors que le malheur a l'évidence pour lui. Il semble même y avoir sur ce point une asymétrie entre le bonheur et le malheur. Il y aurait, en effet, une sorte d'évidence du mal pour une une non-évidence du bonheur. La preuve, c'est que face à la souffrance, nous ressentons comme une sorte d'injonction morale ; or, il ne semble pas y avoir une injonction morale à contenter quelqu'un, à faire son bonheur.

Si ceci est vrai, alors seul le malheur est possible, et le bonheur dont nous parlons n'est qu'une illusion, un leurre ou une production de l'imagination… à moins que plaisir et bonheur ne soient distincts, mais essentiellement inséparables. D'où ces quelques interrogations : le bonheur est-il identique au plaisir ? Le bonheur n'est-il qu'une illusion ?

Première partie : Philosophie du bonheur et hédonisme :

Puisque le bonheur et le plaisir sont en relation étroite, commençons par analyser le plaisir.

§1) L'hédonisme (Epicure):

Que le plaisir soit à la fois le chemin, la voie et le but de la vie heureuse, un philosophe comme Epicure ne le contesterait pas. C'est même le plus souvent à sa pensée que l'on se réfère pour assurer une telle position. Puisque le bonheur et le plaisir sont intimement attachés à la notion de vie, puisqu'ils participent même à déterminer ce qu'est une vie bonne, demandons-nous d'abord ce qui fait l'essence de cette vie qu'il s'agit de rendre bonne. Ce qui fait l'essence de la vie, c'est la sensation, qui en est constitutive. En effet, c'est par la sensation que nous sentons les choses et que nous nous sentons les sentir. Mais, tantôt la sensation est positive (et c'est alors un plaisir), tantôt elle est négative (et c'est une douleur). Pour cette raison Epicure propose une sorte d'exercice spirituel, une pratique, une technique de vie qui s'attache à nous rendre heureux et dont le principe est le suivant :

> « Habitue-toi à penser que la mort n'est rien par rapport à nous ; car tout bien et tout mal est dans la sensation : or, la mort est privation de sensation ».

Nous pouvons en inférer que durant la vie, il est urgent de prendre soin d'éprouver le plaisir plutôt que de s'occuper des craintes que suscite la mort chez les vivants. N'étant pas elle-même une sensation, la mort ne peut nous causer un mal ***dans*** notre vie, dont l'étoffe est sensitive. En ce sens, la mort n'est rien « pour nous », car quand nous sommes là elle n'est pas là et quand

elle est là, nous n'y sommes plus. Alors, qu'attendons-nous pour être heureux ? Seule une sensation, nécessairement vécue au présent, peut nous affecter. Ce n'est pas le cas de la mort. De plus, ajoute Epicure, « nous sommes nés une fois, il n'est pas possible de naître deux fois, et il faut n'être plus pour l'éternité : toi, pourtant, qui n'es pas de demain, tu ajournes la joie ; la vie périt par le délai et chacun de nous meurt affairé ». Ce qui est sûr, c'est que nous serons demain des morts, la vie ne durant qu'un jour. Or, la mort signifie non point une autre vie, mais une non-vie pour l'éternité. ***Il faut*** donc être heureux aujourd'hui, maintenant, au moment de la vie. Ce n'est pourtant pas un ***devoir*** de vivre au présent, c'est plutôt une norme dictée par la nature des choses, c'est même une nécessité : en effet, je ne peux vivre qu'au présent puisque la sensation ne peut être vécue qu'au présent. Or, le présent c'est ce qui ne cesse de recommencer, et c'est la définition même de l'éternité. Je vais mourir, et ce n'est pas le moment de faire des mathématiques, il faut philosopher, car la philosophie, c'est la condition du bonheur, par la force avec laquelle elle dissout nos fausses craintes et nous rend sensibles à l'essence de la vie, nous rend attentifs à notre vie, au bonheur. Il faut, grâce à la philosophie, savoir vivre non point en homme qui demain encore vivra, mais vivre en homme qui demain sera mort. C'est pourquoi il faut éliminer le superflu de la vie et se recentrer sur le nécessaire en vue de mener une vie heureuse, c'est-à-dire une vie de plaisirs. « Mets-toi au bonheur ! » nous signifie Epicure. Il faut cesser de repousser à demain ce qu'il faut faire aujourd'hui, il faut cesser de se dire à soi-même : « qu'est-ce que je serai heureux quand j'aurai un travail digne, qu'est-ce que je serai heureux quand j'aurai de l'argent, quand j'aurai une belle demeure, etc., et finalement qu'est-ce je serai heureux quand… je serai heureux (comme le disait plaisamment W Allen). Ainsi, pour éviter cela il faut apprendre à s'orienter parmi nos désirs et identifier nos plaisirs les plus importants. Il faut donc s'exercer à hiérarchiser les désirs et les plaisirs :

> « Il faut se rendre compte que parmi nos désirs les uns sont naturels, les autres vains, et que parmi les premiers, il y en a qui sont nécessaires, et d'autres qui sont seulement naturels. Parmi les nécessaires, il y en a qui le sont pour le bonheur, d'autres pour la tranquillité continue du corps, d'autres enfin pour la vie elle-même. Une théorie non erronée de ces désirs, sait en effet rapporter toute préférence et toute aversion à la santé du corps et à la tranquillité de l'âme, puisque c'est là la perfection même de la vie heureuse. Car tous nos actes visent à écarter de nous la souffrance et la peur. Lorsqu'une fois nous y sommes parvenus, la tempête de l'âme s'apaise, l'être vivant n'ayant plus besoin de s'acheminer vers quelque chose qui lui manque, ni de chercher autre chose pour parfaire le bien-être de l'âme et celui du corps. C'est alors en effet que nous éprouvons le besoin du plaisir quand, par suite de son absence, nous éprouvons de la douleur ; mais, quand nous ne souffrons pas, nous n'éprouvons plus le besoin du plaisir.
>
> Et c'est pourquoi nous disons que le plaisir est le commencement et la fin de la vie heureuse. C'est lui en effet que nous avons reconnu comme bien principal et conforme à notre

nature, c'est de lui que nous partons pour déterminer ce qu'il faut choisir et ce qu'il faut éviter, et c'est à lui que nous avons finalement recours lorsque nous nous servons de la sensation comme d'une règle pour apprécier tout bien qui s'offre. »

Epicure *Lettre à Ménécée* (vers 300 avant J-C)

Dans ce texte, nous avons une rigoureuse classification des désirs et des plaisirs qui leurs correspondent, hiérarchie dont le but est de nos orienter dans la vie[1].

Pour le bonheur

Nécessaires Pour le bien-être du corps

Pour la vie elle-même

Naturels

Simplement naturels

Désirs

Vains (vides : sans objet)

Considérons quelques exemples : les désirs naturels et nécessaires sont ceux qui font cesser la douleur, comme la boisson pour la soif et la nourriture pour la faim ; les désirs nécessaires sont par exemple le désir du vêtement ; par contre, d'après Epicure, le désir des mets somptueux, des plaisirs de l'amour sont naturels mais non nécessaires ; et le désir de tels vêtements, de tels aliments ou de tels plaisirs amoureux, le désir de la gloire et des honneurs, ne sont ni nécessaires ni naturels. Ainsi, les plaisirs dits naturels et nécessaires à la vie, comme la boisson quand on a soif ou la nourriture quand on a faim, sont la condition même de la vie et la sensation de plaisir qu'on en éprouve n'est qu'une conséquence de la restauration de l'équilibre du corps après l'épreuve des douleurs corporelles qui nous sont infligées par la faim et la soif. Or, d'après Epicure la faim et la soif ne sont que la conséquence de la déperdition des atomes qui contituent notre organisme et il nous faut compenser cette déperdition si nous désirons vivre. En revanche

[1] Nous nous réglons ici sur Marcel Conche dans son édition des textes d'Epicure aux Puf, collection Epiméthée.

si les dieux sont exempts de douleur c'est parce que leur perte est toujours aussitôt exactement compensée. Ce n'est pas le cas des vivants mortels, la déperdition de l'organisme peut entraîner : le rétrécissement de l'existence, la mort, la destruction qui se signalent à nous par la douleur. C'est précisément ce qui advient toutes les fois où nous éprouvons de la faim et de la soif. Boire et manger restitue alors un équilibre défait et il se traduit pour nous par un plaisir éprouvé, une jubilation. Mais ce manque dont nous souffrons régulièrement, au quotidien est non pas illimité mais strictement fini, c'est pourquoi combler notre soif et apaiser notre faim est tout à fait à notre portée. Par conséquent, une fois ces douleurs anéanties, pour un moment, le corps retrouve un état d'équilibre, un état de repos qui est, en fait, constitutif de ce genre de plaisir. Bref, il s'agit d'un bien-être corporel qui fait suite à une douleur, qui chasse la douleur. Mais le corps ayant ses limites propres, boire et manger au-delà de cet équilibre provoquera nécessairement à nouveau de la douleur, c'est-à-dire un déséquilibre nouveau. Ceci laisse penser que chacun, selon la disposition et la singularité de son corps, tâchera d'en dé-jouer l'équilibre, ou de le réguler. Il est facile de voir, par exemple, l'intense plaisir qu'on peut éprouver à boire quand on a soif.

Pourtant, il est important de souligner que le plaisir en lui-même n'est pas nécessairement un ***corrélatif*** de la douleur, il peut aussi en être le ***contraire***, en ce sens que le plaisir n'a pas forcément besoin, pour exister, qu'une douleur le précède. Le plaisir n'est pas strictement conditionné par la douleur. Ce n'est nullement le plaisir violent, qui fait suite à un insupportable manque, qui importe (ce qui du reste n'est pas forcément plaisant). Car ce serait vivre comme un fou qui se taperait la tête contre les murs pour pouvoir bénéficier du soulagement qui en résulte lorsqu'il cesse. Il existe en effet un plaisir purement ***positif*** qui est identique à un ***repos*** du corps. Ce qui importe en fait c'est la restauration de ***l'équilibre***, de l'état de bien-être et de repos du corps, c'est comme un ***degré zéro*** où le corps n'est troublé ni par la violence des plaisirs (liés au soulagement, comme par exemple le plaisir qu'éprouve Socrate en se débarrasant de ses chaînes) ni par celle des douleurs. Il s'agit de la distinction entre les plaisirs en mouvement et les plaisirs stables : les plaisirs en mouvement sont par principe variables, ils se jouent des douleurs mais ne les suppriment pas (se gratter par exemple), ce sont des plaisirs qui sont simplement les ***corrolaires*** de la douleur. Ce n'est pas le cas des plaisirs stables qui résultent de l'équilibre même du corps. On dira pour cette raison qu'ils sont ***contraires*** à la douleur, ce sont des plaisirs pleins. Ainsi Epicure précise que :

> « Nous n'avons en effet besoin du plaisir que quand, par suite de son absence, nous éprouvons de la douleur ; et quand nous n'éprouvons pas de douleur nous n'avons plus besoin du plaisir. »

Il faut sans doute un calcul rationnel des plaisirs et des peines, lequel peut parfaitement définir des plaisirs forts simples. En effet, au plan du corps il faut, et il suffit, de restaurer l'équilibre du corps. Pour être heureux il n'est pas nécessaire de ressembler à un Bouddha chinois ! On raconte d'ailleurs qu'Epicure s'épanouissait de plaisir en se nourrissant « de pain et d'eau ». Le besoin est en effet différent selon le vivant que nous sommes : les moutons, les chevaux, les bœufs sélectionnent l'herbe qu'ils tondent dans la même plaine, et s'il arrive qu'ils mangent les mêmes herbes ils n'en retiennent pas pour autant les mêmes atomes qu'ils sélectionnnent selon qu'ils conviennent ou se composent bien ou non avec la disposition de leur corps. De même nous les humains nous avons un désir naturel de la nourriture qui convient avec notre espèce. Et ici le pain et l'eau feront l'affaire.

Pour le bien-être du corps, il nous faut alors un confort minimal, celui qui nous met à l'abri des intempéries, du froid, de la chaleur et des dangers qui nous viennent du monde extérieur. La simplicité de la vie du sage n'est donc pas une vie de sauvage, tout au contraire elle tire profit des premières commodités qu'offre la civilisation : le feu, le vêtement, l'abri, le foyer. Ainsi, le sage reconnaît parfaitement que la civilisation représente un progrès par rapport à l'état de nature en lequel l'homme primitif se trouve exposé à toutes sortes craintes et d'agressions qui le rendent si misérable. En ce sens, le fait de se recentrer sur les désirs naturels et nécessaires pour nous ne signifie aucunement un retour à l'état de nature, vie misérable s'il en est. La vie simple et frugale n'est pas la vie sauvage, c'est une vie qui se déroule au sein même de la civilisation. Ne vivant plus à l'état de nature, nous pouvons alors jouir de toutes les commodités de la civilisation, objectivement nécessaires au bonheur. Ainsi, on peut considérer que le progrès matériel actuel ne contribue plus en rien au bonheur puisque nous disposons depuis un moment, grâce à la civilisation, de tout le nécessaire au bonheur : tout le reste n'est que superflu.

Pour le bonheur, la seule chose dont nous avons désormais besoin c'est d'une méthode, d'une technique de vie, bref de la philosophie dont la tâche est de nous rappeler à l'essentiel que nous avons perdu de vue. Bien entendu un calcul rationnel des plaisirs et des peines peut nous inviter à renoncer à un plaisir parce qu'il précède un plus grand déplaisir; ou bien encore à supporter une douleur présente parce qu'un plaisir plus grand s'ensuit. C'est ce que soutient très clairement Epicure qui écrit :

> « Mais, précisément parce que le plaisir est le bien primitif et conforme à notre nature, nous ne recherchons pas tout plaisir, et il y a des cas où nous passons par-dessus beaucoup de plaisirs, savoir lorsqu'ils doivent avoir pour suite des peines qui les surpassent ; et, d'autre part, il y a des douleurs que nous estimons valoir mieux que des plaisirs, savoir lorsque, après avoir longtemps supporté les douleurs, il doit résulter de là pour nous un plaisir qui les surpasse. Tout plaisir, pris en lui-même et dans sa nature propre, est donc un bien, et cependant tout plaisir

> n'est pas à rechercher ; pareillement, toute douleur est un mal, et pourtant toute douleur ne doit pas être évitée. »

Pourtant, vivre ainsi dans le plaisir du corps, même stable, est une condition nécessaire mais non suffisante pour le bonheur. En fait, pour le bonheur il faut plus que l'équilibre du corps. En effet, de même que les nourritures terrestres nous affranchissent de la douleur du corps, de même la philosophie nous délivre des maladies de l'âme, dont l'une des plus graves est l'illimitation du désir mais aussi la crainte de la mort. Comme le disait si bien Sénèque, bien souvent, bien trop souvent « C'est en mortels que nous possédons tout. C'est en immortels que nous désirons tout. » C'est pourquoi l'exercice de la philosophie est nécessaire pour le bonheur au présent, elle s'attache à nous délivrer des maladies de l'âme. C'est la raison pour laquelle Epicure nous lance un avertissement concernant la philosophie : « Vide est le discours du philosophe par lequel l'homme n'est guéri d'aucun passion (*patho*s) » dit-il.

Ainsi, la philosophie est non seulement la voie de la libération, mais elle nous enseigne aussi l'amitié (*philia)*, qui est le type de relation le plus important pour le bonheur. En effet, de tous les biens que la sagesse (c'est-à-dire la philosophie) « procure pour la félicité de la vie tout entière, de beaucoup le plus grand est la possession de l'amitié » *Maximes Capitales.*

Mais pourquoi l'amitié et pas l'amour ? C'est que l'amour est une passion, un pathos, une maladie de l'âme qui nous pousse à nous attacher ***exclusivement*** à ***une*** personne. En effet, en dehors de l'être aimé plus rien n'existe : « Une seul être vous manque et tout est dépeuplé » disait le poète. L'amour est donc un faux bien, il nous trouble et nous perturbe car il n'est pas séparable de la jalousie et de la peur de perdre celui que l'on aime. Pour ces raisons, en amour, l'inquiétude prend sa source dans une nécessaire absence de confiance. Tout à l'inverse l'amitié n'est pas exclusive car elle est possible avec plusieurs personnes. Mieux même, c'est parce qu'elle n'est pas séparable d'une confiance profonde que l'amitié est partageable. En même temps cette confiance nous procure la tranquillité de l'âme car elle instaure de la prévisibilité dans les relations humaines qui sont d'ordinaires aussi imprévisibles qu'inquiétantes. En effet, d'ordinaire les hommes ne sont pas prévisibles comme l'est l'ordre naturel. L'amitié est donc pour nous une source d'apaisement parce qu'elle est inséparable de la confiance, elle constitue le garant d'un bonheur vécu en commun.

Grâce à la philosophie, il nous apparaît clairement que deux biens sont donc constitutifs du bonheur : premièrement, une relation satisfaisante avec soi-même (définie essentiellement par l'absence de tout trouble de l'âme) : c'est ce qu'Epicure appelle l'*Ataraxia* ; deuxièmement, une relation satisfaisante avec autrui : c'est l'amitié, la *Philia*. En un mot, pour être heureux, il faut l'amitié avec soi-même (s'aimer soi-même) et l'amitié avec autrui. Or, c'est la philosophie, considérée comme une médecine de l'âme, qui nous les procure. Et elle nous les procure après

qu'elle nous ait appris à nous délivrer des désirs vains comme l'ambition, la volonté de puissance, le désir de richesse et de gloire qui tous découlent en réalité d'une crainte aussi fondamentale que sans objet : la crainte de la mort, crainte qui nous pousse à chercher à « profiter » d'une vie que nous voyons ***fuir inéluctablement*** vers sa fin prochaine.



§2) Le bonheur est dans la jouissance (*Gorgias* de Platon).

Au fond, l'hédonisme d'Epicure est encore ascétique, il est très mesuré, ajusté au niveau de la raison. Mais il existe une forme d'hédonisme plus radicale. Il est exprimé par un personnage philosophique du nom de Calliclès. Calliclès est un personnage fictif, c'est une création philosophique de Platon. Mais aux yeux de Platon, il représente « l'autre » du philosophe, son repoussoir. Quel est le point de départ de Calliclès ? D'après lui, il faut distinguer la Nature et la Loi, et distinguer ce qui est bon selon la Nature de ce qui est bon selon la Loi. Or, selon la Nature, il vaut mieux commettre l'injustice plutôt que de la subir (sinon : lâcheté, veulerie).
Mais, selon la Loi, il est bel et bon de subir l'injustice plutôt que de la commettre (c'est la figure de Socrate). Et, Calliclès nous dit, la Loi c'est ce que les hommes ont décidé. Pourquoi Nature et Loi s'opposent-elles ? C'est qu'il y a des forts et des faibles, au sens nietzschéen, c'est-à-dire des forts et des faibles en eux-mêmes. En réalité, les faibles ne sont pas faibles par rapport aux forts, ni l'inverse. C'est relativement à eux-mêmes que certains sont faibles ou forts, esclaves ou

maîtres. En effet, les forts sont d'abord ceux qui s'aiment eux-mêmes. Ce qui ne veut nullement dire qu'ils sont des égoïstes, c'est même tout le contraire Le maître est celui qui exprime sa puissance d'exister sans chercher l'opposition aux autres ; il ne s'affirme pas en niant autrui. A l'inverse, les faibles sont incertains, fragiles, peureux, inquiets, lâches, incapables de vivre sans se chercher des raisons de vivre… Ce qui fait qu'ils sont pleins de haine envers eux-mêmes et, par conséquent, envers les forts. Ils sont pleins de ressentiments, de jalousie et d'esprit de vengeance… Le faible dit d'abord : « Tu es méchant, donc je suis bon ! » Il ne peut s'affirmer qu'en s'opposant.

Or, dans la Nature, les forts sont bien les plus forts, ils l'emportent. Mais la Loi est faite par et pour les faibles et, dans la société, les faibles, profitant de leur supériorité numérique se sont réunie et ont réussi à l'emporter grâce à la Loi. Quelle est exactement leur arme ? Grâce à la Loi, ils ont réussi à inoculer la honte aux forts, la culpabilité d'être des forts. En effet, le rôle de la loi est de culpabiliser le désir et le plaisir en le soumettant aux catégories du Bien et du Mal. Le Bien et la Mal sont donc des catégories produites par la Loi et elles jugent le désir de façon purement externe. Le bien et le mal sont l'expression du désir sous la loi. Ainsi, celui qui juge ses désirs au moyen de la Loi les condamne ou les autorise ; et il finit toujours par mépriser la vie en lui car la vie c'est le désir en nous. Bref, l'action de la Loi sur les forts consiste à les faire devenir faibles en eux-mêmes, consiste à les faire se mépriser eux-mêmes en sorte d'obtenir une égalisation par le bas. Ceci signifie qu'on ne naît pas fort ou faible, mais qu'on le devient. Forts ou faibles, c'est une affaire de devenir, ce sont des potentialités inscrites dans le réel, dans notre être mais qui peuvent être contrariées, modifiées par des manœuvres de l'ordre de la morale.

On voit donc qu'il n'y a pas seulement une différence entre la Nature et la Loi, il y a une contradiction. Calliclès soutient qu'il vaut mieux vivre selon la nature. Il appelle donc à ce que chacun jouisse de sa puissance propre, car l'existence de la loi n'est qu'une création de faibles qui cherchent à moraliser la jouissance de la puissance naturelle. Mais il s'agit de libérer la vie des carcans de la morale et de l'installer dans un site amoral, par-delà bien et mal, comme le disait Nietzsche. Baudelaire avait donc raison d'écrire dans *Le Spleen de Paris* :

> « Il faut être toujours ivre. Tout est là : c'est l'unique question. Pour ne pas sentir l'horrible fardeau du Temps qui brise vos épaules et vous penche vers la terre, il faut vous enivrer sans trêve
>
> ………………………………………………………………………………………
>
> Pour n'être pas les esclaves martyrisés du Temps, enivrez-vous ; enivrez-vous sans cesse ! De vin, de poésie ou de vertu, à votre guise. »

Chacun doit donc vivre en conformité avec sa puissance d'être. Ce qui signifie qu'il n'y a pas de bien ou de mal moral sur le chemin du bonheur, il n'y a que du bon ou du mauvais, du poison ou des fortifiants. En effet, *le **bien*** et ***le mal*** qualifient ***moralement*** une action et ***condamnent*** ou

approuvent extérieurement la vie. Le bien et le mal sont des catégories inventées par une vision morale du monde, et ils expriment la soumission des désirs à la loi. Bien et mal sont l'expression du désir sous la loi. Mais ***le bon*** ou ***le mauvais*** qualifient ***intérieurement*** le type de vie que nous avons et participe ainsi à fixer le type d'homme que nous sommes. Bon ou mauvais sont des qualificatifs qui ***expriment***, c'est-à-dire qui manifestent au dehors, la nature de notre puissance d'exister, qui nous qualifient ***intérieurement*** selon ce que nous ***sommes*****,** par exemple, admirables ou méprisables. Ainsi, les faibles sont-ils méprisables car ils sont remplis de passions tristes et de ressentiments. Il est donc impossible qu'ils soient heureux. Comme le disait Nietzsche dans *Par delà Bien et Mal*, la vie heureuse est « l'expression d'une force qui veut déborder », « d'une richesse qui aimerait donner et se prodiguer ». Elle « agit et croît spontanément, elle ne cherche son contraire que pour se dire oui à elle-même avec encore plus de joie et de reconnaissance ». L'homme heureux n'est pas celui qui s'aime égoïstement, mais celui qui, avec une force ou une puissance tranquille, s'aime lui-même, aime la vie et est capable de se donner dans ce qu'il donne. Ainsi s'explique le personnage de Calliclès qui soutient que

> « Calliclès. – Pour bien vivre, il faut entretenir en soi-même les plus fortes passions au lieu de les réprimer, et à ces passions, quelque fortes qu'elles soient, il faut se mettre en état de donner satisfaction par son courage et son intelligence, en leur prodiguant tout ce qu'elles désirent.
> Mais cela, sans doute, n'est pas à la portée du vulgaire : de là vient que la foule blâme ceux qu'elle rougit de ne pouvoir imiter, dans l'espoir de cacher par là sa propre faiblesse ; elle déclare que l'intempérance est honteuse, s'appliquant, comme je le disais précédemment, à asservir les hommes mieux doués par la nature, et, faute de pouvoir elle-même procurer à ses passions une satisfaction complète, elle vante la tempérance et la justice à cause de sa propre lâcheté. Quand un homme, en effet, est né fils de roi ou trouve d'abord en lui-même la force nécessaire pour conquérir un commandement, une tyrannie, un pouvoir suprême, que pourrait-il, en vérité, y avoir de plus honteux et de plus funeste, pour un tel homme, qu'une sage modération ? Quand on peut jouir de tous les biens sans que personne y fasse obstacle, on se donnerait pour maître à soi-même la loi de la foule, ses propos et son blâme ? Et comment cet homme ne serait-il pas malheureux, du fait de la morale selon la justice et la tempérance, lorsqu'il ne pourrait rien donner de plus à ses amis qu'à ses ennemis, et cela dans sa propre cité, où il serait le maître ?
> La vérité, Socrate, que tu prétends chercher, la voici : la vie facile, l'intempérance, la licence, quand elles sont favorisées, font la vertu et le bonheur ; le reste, toutes ces fantasmagories qui reposent sur des conventions humaines contraires à la nature, n'est que sottise et néant. »
>
> Platon, *Gorgias* 491 e – 492 c (IVème siècle av. JC).

Mais la finesse avec laquelle cet hédonisme distingue le fort et le faible, l'esclave et le maître, la bassesse et la grandeur, l'ignoble et le noble n'éloigne pas pour autant un hédonisme encore plus radical, celui qui a été défendu par les cyrénaïques[2]. Le plaisir des cyrénaïques se distingue des autres tout d'abord par son dynamisme et sa positivité : Aristipppe soutient ainsi que la jouissance suppose le mouvement, l'énergie, la vitalité, le jeu des forces qui participent tous à conduire l'homme à rechercher naturellement le plaisir et à fuir la douleur et le désagréable. C'est d'ailleurs un mouvement naturel que chacun connaît intuitivement par l'oscillation de la vie entre l'attractif et le répulsif. Il dit en ce sens :

> « Il y a deux états d'âme : la douleur et le plaisir. Le plaisir est un mouvement doux et agréable, la douleur est un mouvement violent et pénible. Un plaisir ne diffère pas d'un autre plaisir, un plaisir n'est pas plus agréable qu'un autre plaisir. Tous les êtres vivants recherchent le plaisir et fuient la douleur[3]. »

Par conséquent, ce qui est très clair, c'est que les cyrénaïques soutiennent que la jouissance ne concerne que le corps ; les plaisirs de l'âme, les joies de l'intellect, relèvent en réalité d'une modalité corporelle et uniquement corporelle de l'hédonistes, ou encore de la disposition spécifique de son corps. Les cyrénaïques acceptent la vie telle qu'elle se donne dans ses moindres efflorescences. Ils ne songent donc pas même à une quelconque hiérarchie des plaisirs et ils ne reconnaissent que les jouissances et les réjouissances de la vie qui, selon eux, est elle-même faite de matière. Ainsi, aucune jubilation n'est plus grande qu'une autre, aucun plaisir n'est plus rafiné qu'un autre, dans tous les cas il s'agit de plaisir. Et les réjouissances de l'esprit ne sont pas meilleures ni inférieures à celles du ventre et du bas-ventre. Tous les plaisirs se valent absolument. On prend le plaisir là où il se donne, comme on peut, puisque les jouissances ne sont en somme que les effets des modifications physiologiques de la matière corporelle. Peu importe la cause de la jouissance, comme le dit Onfray « La chair ignore les raisons et peu importe le flacon pourvu qu'on ait l'ivresse. » (page 210). Les épicuriens manquent donc de radicalité, en réduisant le plaisir à son expression la plus modeste, ils réduisent le contentement à une vie de pierre et à la quiétude d'un cadavre. Le plaisir c'est le bonheur précisément parce que celui-ci en est de part en part composé :

> « Le plaisir particulier est en soi une vertu et le bohneur ne l'est pas par soi, mais par les plaisirs qui le composent. La preuve que la fin est le plaisir est que dès l'enfance et sans aucun raisonnement, nous nous sommes familiarisés avec lui, et que, quand nous l'avons obtenu, nous ne désirons plus rien ; au contraire, nous ne fuyons rien comme la douleur, qui est l'opposé du

---

2 Nous nous appuyons ici sur M. Onfray *L'art de jouir*, Le Livre de Poche, p. 208 et suiv.
3 Diogène Laërce.

plaisir (…) Le plaisir est un bien, même s'il vient des choses les plus honteuses : l'action peut être honteuse, mais le plaisir que l'on en tire est en soi une vertu et un bien[4]. »

Ainsi, la fréquentation des prostitués vaut parfaitement celle des prêtres si l'on y trouve une jouissance, l'orgie bachique et la beuverie du travesti valent bien celles que l'on tire de l'eau et du pain qui fait l'orgueil de l'ascète, car il n'y a pas de plaisirs ignobles. Seule importe la jubilation, le reste n'est que littérature de moraliste grincheux, de peine-à-jouir triste. L'hédonisme des cyrénaïques s'apparente donc à une sorte de « sagesse de l'organisme » (Onfray), car ce qui importe pour eux ce sont les mouvements du corps, la chair soulevée par l'énergie agréable et débarrassée des tensions désagréables, la sollicitation des organes stimulés pour ce qu'il ***peuvent*** apportés d'aises et de jubilation. Le cyrénaïque ne cede donc rien sur son désir, ni ne sacrifie son corps au profit d'hypothétiques saluts dans l'autre monde qui ne nous assurent de rien d'autre que d'un renoncement perpétuel à la vie présente. La mort est repoussée au profit d'un hymne à la vie qui ne connaît ni fatigue ni repos. Pour lui rien n'est donc « par nature juste, beau ou laid ; c'est l'usage et la coutume qui en décident[5]. » Ce qui importe donc c'est l'affirmation de la vie en nous, c'est de vouloir librement une éthique qui se fait l'expression de l'excellence de la vie et qui participent à flétrir l'entropie, la douleur et la mort. Il y aura donc un style de vie guidé par trois précepts : un Oui, un Non et une Ligne droite. L'hédoniste dira d'abord Oui, Oui à la vie, à la jubilation, à la jouissance, au plaisir, au bonheur, à la joie, à la satisfaction, à l'agréable. Puis il dira Non à tout ce qui fait obstacle à la vie : Non à la peine, à la douleur, au renoncement, à la frustration, au désagréable. La ligne droite sera précisément le chemin qui conduit directement vers les moyens de réaliser l'affirmation : c'est l'énergie, la tension, la force, la volonté, bref le contentement et la santé du corps.[6] On peut donc dire que le cyrénaïque opère une authentique transvaluation des valeurs puisqu'il n'est sensible à aucun impératif moral, social ou religieux, il ne se soumet qu'à sa propre loi, il est à lui-même sa propre loi. Ainsi « le sage pourrait à l'occasion commettre un vol, un adultère, un sacrilège, car aucun de ces actes n'est laid par nature » dit Aristippe. Il se moque de l'Etat, de la patrie ou de la Religion qui ne sont pour lui que des machines à briser l'élan de la jouissance et de la vie, ce ne sont que des institutions dévoreuses de vitalités et de singularités, captatrices des énergies singulières. Les cyrénaïques font donc comme Socrate mais autrement, ils font redescendre la morale sur terre en repousant tout idéal ascétique et contribuent ainsi à la mise en valeur des vertus dionysiennes. « La Cité ne les intéresse pas, ils préfèrent la Fête » dit M Onfray. Pour eux les épicuriens sont des frères ennemis, et ils sont l'emblème de la mort au sein

---

[4] Diogène Laërce.
[5] *Idem.*
[6] Onfray *L'art de jouir*, page 211 à 212.

la vie avant même le trépas. Comme le disait Nietzsche, Epicure n'est qu'un « modeste de la volupté ».

Deuxième partie : L'impossibilité du bonheur :

§1) La sexualité et le bonheur : leurre et illusion (Schopenhauer):

Il peut sembler désormais que plaisir et bonheur s'accordent, au point que nous définissions le bonheur comme un genre de plaisir. Pourtant, nous faisons tous l'expérience quotidienne du plaisir, et nous n'en sommes pas pour autant tous heureux. De plus, en définissant le bonheur en terme de repos, de degré zéro, on s'expose à une objection de taille : c'est que lorsque nous sommes dans un tel état nous ne le sentons point ; et il faut que nous n'y soyons plus pour pouvoir nous en rendre compte, mais seulement après coup. Tout au contraire nous sentons bien la douleur quand elle est là, mais nous ne sentons pas l'absence de douleur ; nous sentons bien la peur mais non la sécurité…. Bref seul le malheur est ressenti positivement. S'il en est ainsi, c'est soit que le bonheur n'est pas le plaisir, soit que le plaisir que nous éprouvons n'est qu'une illusion destinée à nous faire croire que nous pouvons être heureux.
Examinons ce point en travaillant sur un exemple privilégié. On aimerait montrer ici en quoi une existence sans amour et sans plaisirs liés à l'amour est insupportable, mais qu'en même temps il ne peut pas y avoir d'amour heureux. Bref, nous ne pouvons vivre sans amour et pourtant il n'y a pas d'amour heureux.



Fragonard *Le verrou*

Aujourd'hui, la sexualité est complètement liée au plaisir et elle apparaît comme indispensable pour une vie bonne mais, si nous analysons les choses de manière objective, nous devons distinguer deux aspects de la sexualité. D'une part, il y a la sexualité en tant que fonction de reproduction : en tant que telle, elle est le contraire de l'égoïsme parce qu'elle a pour objectif de travailler, pour ainsi dire, au profit d'un autre que soi-même. D'autre part, il y a la sexualité liée au plaisir que l'on éprouve, et qui est de nature purement égoïste. Or, ces deux dimensions peuvent être dissociées. Ce qui n'est pas le cas pour les autres fonctions de la vie. Par exemple, dans la fonction nutritive, il n'y a pas de conflit entre le plaisir de l'individu d'une part, et l'objectif de l'espèce à laquelle il appartient d'autre part. C'est pourquoi le plaisir que nous éprouvons à nous nourrir n'est pas un leurre ou une illusion, comme cela pourrait être le cas pour la sexualité. En effet, la sexualité en tant que fonction est inséparable d'une exigence que l'espèce demande à l'individu, exigence qui n'est pas dans l'intérêt de l'individu. Que demande l'espèce ? Elle demande la reproduction, qui n'est pas dans l'intérêt de l'individu (pour sa survie, sa protection personnelle). Se pose alors un problème : comment faire néanmoins pour que l'individu réponde à l'exigence de l'espèce ?

Le plaisir sexuel est la solution à ce problème. Il agit comme un leurre, un attrait, un piège pour l'individu. Si bien qu'on peut dire que l'espèce attire l'individu en utilisant le plaisir afin qu'il accomplisse quelque fin qui dépasse son individualité égoïste. C'est l'idée de ***la ruse de la Nature***. Il y aurait donc une ruse de la nature qui utiliserait le plaisir lié à la sexualité pour nous

piéger en vue d'assurer la survie de l'espèce tout entière. Ces idées, qui sont reprises par les biologistes, prennent leur source chez le philosophe allemand Schopenhauer, dans son ouvrage intitulé *Le Monde comme volonté et comme représentation*. Dans une partie intitulée *La Métaphysique de l'amour*, Schopenhauer soutient qu'il y a deux principes au fondement de toute chose :

(i) Premier principe : le monde est ma représentation ; c'est le monde phénoménal, c'est le monde qui m'apparaît, c'est ce que je perçois de la réalité.

(ii) Deuxième principe : derrière le monde phénoménal, il y a le monde comme volonté ; c'est le monde de la chose en soi, du vouloir-vivre, de l'instinct qui nous pousse à nous conserver. Cette dimension du réel n'apparaît pas à côté des phénomènes. Par conséquent, le monde du vouloir-vivre n'est pas perçu au dehors, à côté de la chaise ou de la table que je perçois, il est en fait caché au sujet qui perçoit. Cela signifie qu'il est un principe inconscient. C'est comme une poussée ou une pulsion de vie que nous pouvons, à la limite, ressentir immédiatement dans notre corps sans pouvoir l'identifier. Bref, la volonté comme vouloir vivre est considérée par Schopenhauer comme le fondement de toute chose.

Or, le plaisir associé à la sexualité est du côté de la représentation, c'est-à-dire du côté des apparences, tandis que la sexualité elle-même, en tant que fonction, est du côté du vouloir-vivre, c'est-à-dire du côté de la reproduction et de la survie de l'espèce. Ainsi, chaque individu, poussé par le vouloir-vivre, croit suivre son propre plaisir, alors qu'il est en réalité conduit, en sous-main, par autre chose que la recherche de son plaisir égoïste. Croyant accomplir ses propres désirs, chacun est inconsciemment déterminé par le vouloir-vivre de l'espèce. C'est en ce sens précis que nous disions que le leurre du plaisir consiste en un piège, par lequel l'espèce pousse l'individu à se sacrifier pour elle, par le biais du plaisir sexuel.

Pourtant, tout ceci n'est efficace que parce que nous aimons les instruments de nos plaisirs et qu'à l'inverse nous avons en haine tout ce qui cause en nous du déplaisir. C'est pourquoi, à la suite du plaisir éprouvé, naît une joie. Ainsi, lorsque nous nous retournons sur la joie que nous ressentons et que nous en retrouvons la cause, nous éprouvons alors de l'amour pour elle. L'amour n'est donc jamais rien d'autre qu'une grande joie qui est associée à la cause de nos plaisirs. C'est une joie liée à l'existence d'une chose. C'est la réjouissance ressentie à l'idée de l'existence d'une chose. Ainsi, c'est parce que nous avons du plaisir que nous en aimons la cause, et ce n'est pas parce que nous aimons que nous trouvons du plaisir. C'est une situation que Spinoza a formulé ainsi : « Nous ne désirons aucune chose parce que nous la jugeons bonne, mais au contraire, nous jugeons qu'une chose est bonne parce que nous la désirons ». Dire cela c'est dire que la valeur d'une chose ne préexiste pas au désir, c'est plutôt le désir qui donne de la valeur aux choses. Le désir est créateur de valeurs. Par exemple, je ne trouve qu'une chose est belle que parce que je la désire, mais je ne la désire pas parce qu'elle serait en elle-

même belle ; c'est donc le désir qui projette sur la chose une certaine propriété valorisante et sans lui la chose me serait indifférente. De cette proposition, nous pouvons déduire en outre que le plaisir, et l'amour qui en provient, sont tous deux des leurres, des illusions. En réalité, lorsque nous éprouvons de l'amour pour un autre individu, c'est l'espèce qui agit en nous, c'est l'instinct qui agit en tout amour, afin de nous piéger pour assurer la survie de l'espèce tout entière.

Mais, et c'est là le malheur, une fois notre tâche accomplie, nous voilà désabusés, nos illusions tombent. Certes, cela peut se répéter avec un autre objet d'amour, mais l'ennui s'ensuit immanquablement. Or, qu'est-ce que l'ennui sinon la souffrance sensible qu'il y a de ne plus désirer ce que pourtant l'on possède ! Nous voilà donc malheureux après avoir été illusoirement heureux ! Amour et sexualité sont donc des leurres, des illusions de bonheur qui cachent mal notre condition triste et misérable. Ainsi peut-on lire dans Schopenhauer la chose suivante :

> « Manifestement le soin avec lequel un insecte recherche telle fleur, ou tel fruit, ou tel fumier, ou telle viande, ou, comme l'ichneumon, une larve étrangère pour y déposer ses œufs, et à cet effet ne redoute ni peine ni danger, est très analogue à celui avec lequel l'homme choisit pour la satisfaction de l'instinct sexuel une femme d'une nature déterminée, adaptée à la sienne, et qu'il recherche si ardemment que souvent pour atteindre son but, et au mépris de tout bon sens, il sacrifie le bonheur de sa vie par un mariage insensé, par des intrigues qui lui coûtent fortune, honneur et vie, par des crimes comme l'adultère et le viol, tout cela uniquement pour servir l'espèce de façon la plus appropriée et conformément à la volonté partout souveraine de la nature, même si c'est au détriment de l'individu. Partout en effet l'instinct agit comme d'après le concept d'une fin, alors que ce concept n'est pas du tout donné. La nature l'implante là où l'individu qui agit serait incapable de comprendre son but on répugnerait à le poursuivre ; aussi n'est il, en règle générale, attribué qu'aux animaux, en cela surtout aux espèces inférieures, qui ont le moins de raison ; mais il n'est guère donné à l'homme que dans le cas examiné ici, car l'homme pourrait sans doute comprendre le but, mais ne le poursuivrait pas avec toute l'ardeur indispensable, c'est à dire même aux dépens de son bonheur personnel. Aussi, comme pour tout instinct, la vérité prend ici la forme de l'illusion, afin d'agir sur sa volonté. C'est un mirage voluptueux qui leurre l'homme, en lui faisant croire qu'il trouvera dans les bras d'une femme dont la beauté lui agrée, une jouissance plus grande que dans ceux d'une autre ; on se convainc fermement que la possession d'un individu unique, auquel il aspire exclusivement, lui apportera le bonheur suprême. Il s'imagine alors qu'il consacre tous ses efforts et tous ses sacrifices à son plaisir personnel, alors que tout cela n'a lieu que pour conserver le type normal de l'espèce, ou même pour amener à l'existence une individualité tout à fait déterminée, qui ne peut naître que de ces parents là. »
>
> Schopenhauer, *in.Métaphysique de l'amour*, trad. Fr. de M. Simon, coll. 10 /18, U.G.E., 1964, p. 52- 53.

On nous objectera que l'homme n'est pas un animal comme les autres. Ce qui signifie qu'il est capable de ruser avec la ruse de la nature. En effet, l'homme est capable de dissocier le plaisir sexuel de la fonction de reproduction, et c'est ainsi que naît l'érotisme où le plaisir sexuel n'a pas d'autre objectif que lui-même. Ce qui veut dire qu'il devient gratuit, il est délesté du sérieux, il devient un jeu. Or, la gratuité et le caractère ludique qui en découle augmentent le plaisir et ainsi pourrait-on penser que le bonheur est dans le plaisir. Mais peut-on réellement concevoir une société établie sur la règle de la maximisation des plaisirs, en sorte d'apporter le bonheur aux hommes ? Plusieurs obstacles s'opposent à une telle perspective.

§2) Le sacrifice lié à la civilisation (Freud). (Manuel J. Russ p. 440 Texte 18)

Un tel problème mérite d'être traité en se fondant sur les enseignements de la psychanalyse. La thèse que nous explorons est celle-ci: Il ne peut y avoir de bonheur concevable en dehors de la société, en même temps la civilisation a besoins que nous renoncions à la satifaction de la plus grande partie de nos désir pour pouvoir s'instituer, de sorte qu'elle est inséparable de la plus grande grande frustration et d'un malaise permanent. Il y a donc un malaise constitutif de la civilisation qui nous interdit d'être heureux.
La psychanalyse a été créée vers la fin du XIXème siècle par Sigmund Freud, médecin viennois, qui fut influencé par la pensée de Schopenhauer ; Freud radicalise la position de Schopenhauer en la renversant sur au moins un point : le psychisme humain est bien constitué d'une part consciente et d'une très large part inconsciente et déterminante. Cependant Freud soutient que la Nature n'utilise pas la sexualité comme ruse pour piéger les individus mais qu'à l'inverse, c'est la fonction sexuelle qui est prise au piège par le principe de plaisir. Cela signifie que toute l'existence humaine est mobilisée par un grand principe de plaisir, puissant et autonome, indépendant de la fonction sexuelle.
Il faut comprendre les principes de l'explication psychanalytique. La psychanalyse fait l'hypothèse que deux grands principes s'affrontent dans la vie psychique de tout individu : le principe de plaisir et le principe de réalité. E n effet, en tant que médecin Freud a été confronté à des patients souffrant de maladies psychiques graves (hystérie, névrose obsessionnelle), qu'aucun traitement connu ne parvenait alors à guérir. Il en est venu à faire l'hypothèse de l'inconscient afin de pouvoir expliquer les résistances que ces patients opposaient à certains contenus psychiques, en particulier certaines idées ou certains désirs. C'est précisément la résistance de la conscience qui l'a conduit à soutenir l'hypothèse de l'inconscient. Comme pour les autres maladies, les résistances opposées par la conscience à certains désirs inavouables ou à certaines idées, doivent être saisit comme des symptômes, c'est-à-dire des signes qui doivent

être interprétés correctement en vue du bon diagnostique. Mais, d'après Freud, nous pouvons éprouver nous-même une telle résistance dans la vie quotidienne, quand nous utilisons un mot à la place d'un autre (lapsus) ou bien encore lorsque nous cherchons à découvrir pourquoi nous avons fait un rêve qui, au réveil, semble inintelligible.

Dans ce cas, il faut considérer l'inconscient comme étant le lieu d'un conflit entre plusieurs forces contraires qui sont notamment ce que Freud appelle le principe de plaisir et le principe de réalité. Le principe de plaisir est la grande Loi qui détermine notre vie, ce qui veut dire d'abord que notre inconscient est constitué de part en part par des désirs ou des pulsions de toutes sortes, qui tendent tous à se réaliser. Ils ont tous tendance à s'accomplir en se dirigeant vers la réalité extérieure, afin d'en tirer le plaisir qui en résulte. D'après Freud, à un stade antérieur de l'humanité, ou même à l'époque de notre enfance, on peut supposer que tous les désirs trouvaient satisfaction.

Mais la constitution d'une civilisation est indissociable de la répression des pulsions. Par conséquent, toutes sortes d'obstacles se dressent à l'encontre de leur réalisation. Ainsi, poussés par le principe du plaisir nous désirons très fortement la satisfaction. Mais celle-ci se révèle incompatible avec toute civilisation. Prenons un exemple célèbre analysé par Freud : d'après Freud le petit garçon désire, inconsciemment, quoique très fortement, posséder sa mère. En ce sens ses pulsions se dirigent et se fixent sur un objet privilégié et exclusif de tout autre. On parle alors d'une fixation de la pulsion. Mais la réalisation de ses désirs est impossible car la mère est un objet interdit. C'est même l'interdit fondamental sur lequel se fonde toute civilisation. On parle alors de l'interdit de l'inceste. En outre, la présence du père garantissant matériellement et symboliquement cet interdit, le père est pour l'enfant tout à la fois la figure détestée de la Loi (qui interdit) et celle enviée de celui qui possède l'objet qu'il désire. Ainsi le père est à la fois détesté et admiré (le complexe d'Œdipe). Il est le représentant du principe de réalité qui s'oppose au principe du plaisir. L'opposition du principe de réalité et du principe de plaisir se traduit inconsciemment au plan de l'individu par le refoulement des pulsions. Opération mécanique qui consiste à rejeter vers l'inconscient toute motion pulsionnelle en contradiction avec la société. Mais avec le refoulement des pulsions l'individu intériorise les interdits de la société et ainsi se constitue en lui une conscience morale que Freud appelle le surmoi. Intermédiaire entre l'inconscient et la conscience le rôle du surmoi consiste en la censure des désirs inavouables, censure dont les effets se font sentir par le sentiment de culpabilité que nous pouvons ressentir en désirant des choses interdites. Sous la pression du principe de réalité la structure du psychisme se partage alors en trois dimensions : le ça (constitué des désirs refoulés qui font effort pour se réaliser malgré tout), le surmoi et le moi (interface entre l'individu et la réalité). Ce n'est pas tout, les pulsions étant d'ordre fondamentalement sexuel, la civilisation se construit par la répression de l'énergie sexuelle, pour au moins deux raisons : 1. d'abord, il n'y a

pas chez l'homme de saison de la sexualité. 2. Ensuite, la femme est la seule femelle qui se montre sexuellement attractive en permanence. Or, la permanence de ces pulsions fortes incite à poser fortement des interdits permanents, c'est-à-dire les lois constitutives de la civilisation. En effet, le passage de l'état animal ou naturel des pulsions à leur transformation par la culture se fait par répression, parce que sans interdits fondamentaux, les hommes seraient en lutte permanente pour la domination et la possession sexuelle. Plutôt que de donner immédiatement satisfaction à ses pulsions l'homme est alors contraint de différer son désir, de retarder la satisfaction selon un délai indéterminé. Il sera donc contraint d'exprimer ses désirs aux moyens des usages autorisés comme la poésie, la musique ou la religion (« Tu es belle au mortel comme un rêve de pierre… »). Par conséquent, loin d'être le paradis, la recherche effrénée des plaisirs équivaut à une lutte à mort entre les individus, où l'homme devient comme un loup pour l'homme.

Ainsi, l'homme ne peut rester à l'état naturel, car il n'y trouve pas son bonheur, c'est-à-dire l'accumulation des plaisirs, mais il ne trouve pas non plus son bonheur dans la civilisation, car celle-ci réclame de lui le sacrifice de ses pulsions. Il est donc jeté dans un malaise perpétuel, dans une frustration profonde, où sa seule issue est de produire des plaisirs de substitution, c'est-à-dire des plaisirs fondés sur des illusions, comme par exemple l'art, la religion, la drogue…

Ainsi, l'homme a besoin d'un au-delà où il peut s'imaginer que ses sacrifices présents trouveront une compensation future. Il s'imaginera, aussi vivement que possible, un père magnifié qui connaît ses besoins et qu'il appellera Dieu le père. Mais ce bonheur futur n'est qu'une illusion de bonheur que réclame sa misère réelle. C'est pourquoi, Goethe écrivait :

> Celui qui possède la science et l'art
> Possède aussi la religion.
> Celui qui ne les possède pas tous deux
> Puisse-t-il avoir la religion !

§3) Misère de l'homme (Pascal):

On a vu que l'homme est un être de sensation et de désir. Or, sentir, c'est nécessairement sentir au présent. Ainsi, on n'anticipe pas un plaisir, et un plaisir passé n'en est plus un. A la limite, on peut avoir, présentement, un plaisir lié à l'anticipation, ou bien au fait de se souvenir. Pourtant, ce qui distingue l'homme des autres animaux, c'est qu'il se soucie de l'avenir ; il a une conscience temporelle. Mais c'est là tout son malheur, car cette conscience est précisément la source du souci, et le souci est lui-même source d'angoisse.

Angoisse, souci et conscience d'avenir sont donc inséparables et font de l'homme un être malheureux. Ainsi, Pascal écrivait : « Nous ne nous tenons jamais au présent. Nous rappelons le passé ; nous anticipons l'avenir comme trop lent à venir, comme pour hâter son cours, nous rappelons le passé pour l'arrêter comme trop prompt, si imprudents que nous errons dans des temps qui ne sont point nôtres, et ne pensons point au seul qui nous appartient, et si vains que nous songeons à ceux qui ne sont rien et échappons (=laissons échapper, manquons) sans réflexion le seul qui subsiste (…). Que chacun examine ses pensées. Il les trouvera toutes occupées au passé ou à l'avenir. Nous ne pensons presque point au présent… » Telle est la condition humaine que les hommes cherchent le bonheur mais oublient de vivre au présent au profit de bonheurs qu'ils espèrent.

Quelle est donc cette espérance ? C'est une forme de joie mêlée de tristesse. C'est d'abord une joie qui naît en nous de l'idée que nous nous faisons de ce que nous désirons vivement. Mais elle est constamment contrariée par l'idée contraire que ce que désirons pourrait ne pas venir, autrement dit, espérer, c'est désirer sans jouir, vouloir sans pouvoir. L'homme qui espère balance donc constamment entre la crainte et l'espérance. Il craint parce qu'il espère car sa crainte n'est pas séparable de son espérance (Spinoza). C'est pourquoi l'avenir est quelque chose qui fait peur, car les hommes ne savent pas ce qu'il en sera d'eux.

Que vont-ils faire pour s'arracher à une telle misère ? Ils vont tâcher de se mettre à l'abri de l'avenir, rechercher la sécurité, avoir une assurance (Hobbes). De quel genre d'assurance s'agit-il ? Il s'agit en fait d'oublier l'avenir, d'oublier l'angoisse au moyen d'un véritable refoulement. Mais comment ? Au moyen d'une vie remplie de plaisirs. Cependant, tel est le désir de l'homme qu'il est sans limite, il est constamment alimenté et relancé par ce qui le renforce. Ainsi, d'un objet désiré, il passe à un autre, puis à un autre, et encore à un autre… Le plaisir pris à chaque objet est plus le signe de la misère de l'homme que de sa grandeur. Le plaisir est comme inséparable d'une misère, il est a priori frappé de malédiction à cause de l'illimitation des désirs (c'est comme un ver dans le fruit). Loin qu'il me rende heureux, il est ce qui me fait oublier que je suis malheureux.

Je suis donc condamné à passer d'un plaisir à un autre, c'est un divertissement au sens de Pascal. Le divertissement est une dispersion et une fuite en avant pour se mentir à soi-même. Dans le fond, que voulons-nous fuir par le divertissement ? Notre propre vide intérieur, notre propre ennui, lequel a déjà contaminé à l'avance tous les plaisirs, car il en est le principe. En effet, par le divertissement, je tente par diversion de gagner du temps sur le moment où l'ennui va m'envahir.

Ma solution, c'est donc de perdre mon temps sans compter, dans la simple perspective et la seule promesse de passer le temps. C'est pourquoi tout divertissement prend la forme d'un passe-temps, car il permet, par distraction, de penser à autre chose, pour un temps, et de

suspendre, comme le dit Pierre Macherey, « l'insupportable inquiétude qui inonde l'existence entière de sa noirceur » (*Pascal et le quotidien*). Nous faisons donc tout le contraire de ce que nous croyons faire, et celui qui dit « mangeons et buvons car demain nous mourrons ! » (réflexion épicurienne) vit sa vie avec la mort dans l'âme. Il fuit son ennui et l'idée de sa propre mort et, à l'origine de sa joie, il y a une tristesse profonde. Et c'est le sens profond de la phrase de Pascal : « Qui fait l'ange fait la bête » (je crois faire pour le mieux et en réalité je fais le pire).

La contradiction des deux parties que nous venons de développer prend sa source dans l'identification du bonheur au plaisir. Or, nous faisons l'expérience du plaisir, mais moins souvent du bonheur. Ainsi avons-nous l'intuition que le plaisir n'est pas le bonheur. Mais comment en rendre compte de manière précise ?

Troisième partie : Le bonheur en acte.

§1) Le plaisir n'est pas le bonheur mais il l'accompagne (Aristote) :

Commençons par distinguer deux types de plaisir : 1. le plaisir comme activité ; 2. le plaisir considéré comme un état (passif). Pour bien saisir cette différence, et pour en faire apparaître les spécificités demandons-nous quel est le contraire du plaisir.

*Première conception : le plaisir comme activité : apparemment, une activité n'a pas de contraire. Néanmoins, on peut soutenir que l'antithèse du plaisir comme activité, c'est l'ennui, l'indifférence ou le désintérêt. En effet, le plaisir lié à l'activité apparaît à travers l'expression « se plaire à… » : c'est que le plaisir vient du fait de faire ce que l'on fait et non de l'état dans lequel nous plonge un objet qui nous affecte. C'est de l'activité bien faite que résulte le plaisir (ex. : plaisir de bien jouer de la flûte chez Aristote).

*Deuxième conception : le plaisir considéré comme un état : le contraire en est la peine (chagrin, douleur, souffrance, manque) ; il s'agit d'un état négatif.
En somme, dans le premier cas, le contraire du plaisir est une négation, c'est-à-dire un état zéro, une indifférence, une absence d'activité. Dans le second cas, le contraire du plaisir est un état négatif, au sens où nous parlons d'un nombre négatif. Il s'agit d'un déplaisir qui affecte mon corps. En effet, ce que nous ressentons à cette occasion nous avertit bien que le déplaisir est plus

qu'une simple négation. Par exemple, nous faisons bien une différence entre une absence de plaisir liée à un médicament à l'eau, et un déplaisir, lié à un médicament amer.
Si nous avons rencontré des tensions entre le bonheur et le plaisir (le bonheur est plaisant et pourtant le plaisir ne fait pas le bonheur), c'est parce que nous avons considéré le plaisir comme un état. Si l'on considère à présent le plaisir comme étant lié à une activité, cette difficulté semble pouvoir être résolue. Cette mise au point une fois faite, concentrons-nous maintenant sur l'analyse du rapport du bonheur et du plaisir comme activité. Si le bonheur est effectivement le Bien souverain, alors, nécessairement, le plaisir l'accompagne, comme en en étant le signe. C'est pourquoi Aristote écrivait de manière plaisante en son *Ethique à Nicomaque* VII 1153 b 19 :

> « Et ceux qui prétendent que le supplicié sur sa roue ou la victime de grandes infortunes sont heureux pourvu qu'ils soient hommes de bien, ces gens-là, bon gré mal gré, parlent pour ne rien dire. »

Aucun homme heureux, en effet, n'éprouve de la peine, car on ne peut dissocier le bonheur et le plaisir qui l'accompagne. Rappelons que le Bien suprême est celui que je désire pour lui-même et non en vue d'autre chose, ce qui implique que je ne peux vouloir être heureux pour éprouver du plaisir ; c'est au contraire le plaisir qui est en vue du bonheur. Si je cherche le plaisir c'est en vue du bonheur. Même si je peux faire quelque chose, comme on dit, « pour le plaisir », pour nous, le suprêmement désirable demeure le bonheur. Ainsi, plaisir et bonheur sont en même temps distincts. Comment comprendre que le plaisir soit inséparable du bonheur, et qu'il en soit en même temps distinct ? C'est comme le recto et le verso d'une feuille, on peut les distinguer ***par la pensée*** mais ils sont ***en réalité*** indissociables.
L'idée même d'un Bien suprême implique l'idée d'une hiérarchie des biens, de sorte qu'il apparaît clairement que tous les biens ne se valent pas. Or, si à chaque bien correspond un plaisir, tous les plaisirs ne se valent pas non plus. Pourtant ce n'est pas vraiment le plaisir qui définit le bien, celui-ci en est plutôt le déclencheur, ou l'initiateur.
Mais alors qu'est-ce donc qu'un bien ? C'est en fait le résultat d'une activité bien faite, c'est-à-dire d'une activité achevée et parfaite. Et qu'est-ce donc que cela ? C'est une activité telle qu'elle a atteint son acmè, son point d'aboutissement, en sorte qu'elle ne souffrirait ni ajout ni retrait. Lui retirer ou lui enlever quelque chose, ce serait y introduire de l'imperfection, un déséquilibre. C'est comme le travail de l'artiste. En ce sens, tout plaisir, par définition, surgit, par surcroît, d'une activité parfaitement achevée, accomplie, menée à la perfection. Ainsi, si le plaisir est plaisant, c'est parce qu'une activité a été accomplie par nous ; il a donc une valeur

d'achèvement par rapport à l'inachèvement, il est le signe que ce qui a été fait a été « bien fait », amené à son point d'aboutissement.
On peut donc donner la raison d'un plaisir : si le plaisir est plaisant, c'est parce qu'il est le signe que quelque chose a été bien fait, mais non parce qu'il serait lui-même le Bien. Prenons un exemple : en jouant du piano, je vise indirectement le plaisir. Je cherche, non point d'abord le plaisir, mais à bien jouer ; le plaisir est ce qui surgit, par surcroît, pour attester que l'acte de jouer du piano est bien accompli. C'est donc en achevant une activité que l'on en reçoit le plaisir, et viser l'accomplissement d'un acte, c'est en même temps vouloir le plaisir. Par contre, viser en premier lieu le plaisir ne permet pas d'atteindre l'achèvement d'un acte. Ainsi peut–on dire que si l'homme ne doit pas vivre exclusivement pour le plaisir mais en vue du bonheur, du moins peut-on assurément dire qu'il vit de plaisirs, comme il vit de l'air qu'il respire ou du pain qu'il mange. Le plaisir est donc comme l'arôme, le charme et la grâce de la vie.
Or, n'est-il pas vrai que vivre est un acte ? Ne parle-t-on pas en effet de l'acte de vivre ? La vie n'est donc pas un état mais elle est activité, elle est même constitutive d'une pluralité d'activités. D'où il suit la question décisive : Quelles activités inclure dans le souverain Bien ? Bref, que faut-il donc *faire,* au sens fort du terme, pour être heureux ?

§2) La morale du bonheur :

S'il est vrai, comme le dit Aristote, que « le bien est ce vers quoi tout être tend », on suppose en même temps que toute vie est animée par quelque tendance à réaliser une fin qui coïncide avec le Bien suprême parce qu'il en est son accomplissement. Or, quel est l'accomplissement de la vie sinon le bonheur ?

Mais, on suppose ici beaucoup de choses : en effet cette thèse se fonde sur une autre, à savoir que tout ce qui existe (les vivants comme les non-vivants, les humains comme les non-humains,) tend vers l'actualisation pleine et entière d'une puissance endormie en lui. Par conséquent, le bien vers lequel tend toute chose, ne sera jamais rien d'autre que celui auquel elle est destinée en elle-même, en fonction de sa place dans l'ordre du monde. Chacun, en fonction de sa nature, de sa place dans l'ordre du monde, tendra à réaliser, à accomplir, à parachever une puissance qui lui est propre. C'est là l'idée de la causalité finale. En effet, c'est la considération de la fin que vise une chose qui en définit le bien spécifique.
Ainsi, à l'être humain correspondra donc une finalité à mettre en acte (activité) et à achever. « Je veux me réaliser, je veux m'accomplir ! » En disant cela, nous ne disons pas autre chose que « je veux être heureux ! ». Etre heureux consiste en quelque sorte à devenir ce que l'on est. « Deviens ce que tu es » disait Nietzsche. En fait, cela veut dire mets en œuvre et en acte ce que

tu es déjà et porte-le à son point d'aboutissement. Ne va pas contre ta propre nature si tu veux être heureux. C'est comme l'accomplissement d'une œuvre d'art, mais la différence, c'est que je ne porte pas à l'achèvement quelque chose d'extérieur à moi (un livre, une statue, une œuvre musicale, etc.). Ce que j'accomplis, c'est moi-même, c'est ma vie, je suis à la fois le point de départ et le point d'aboutissement de mon activité.

Or, de même qu'il y a une hiérarchie des êtres, il y a une hiérarchie des genres de vie. Pour l'homme, le genre de vie le plus abouti consiste-t-il en l'activité de se nourrir et de croître ? Non, puisque ce ne sont pas des activités propres à l'homme, mais que nous les avons en partage avec les plantes. L'homme doit-il alors chercher son bonheur le plus accompli dans les plaisirs sensibles (plaisirs de la sensation) ? Non, puisque nous les avons en partage avec les animaux. Il doit donc y avoir une activité propre à l'homme, qui atteste que nous surpassons les plantes et les animaux en perfection. Le propre de l'homme c'est la raison, c'est ce qui le distingue des tous les autres êtres. La vie heureuse propre à l'homme est l'accomplissement de l'activité rationnelle.

Or, la philosophie constitue l'aboutissement, le plus haut degré de l'activité de la raison, c'est-à-dire de la partie intellectuelle de nous-mêmes. Pour Aristote, le genre de vie le plus heureux consiste donc en l'activité philosophique car c'est :

1. l'activité la plus haute (car l'intellect est la meilleure partie de nous-mêmes).
2. l'activité la plus continue (c'est la plus stable dans le temps)
3. l'activité la plus agréable (nous éprouvons la joie de connaître, de comprendre)
4. l'activité la plus indépendante (autosuffisante, elle réclame le moins d'éléments extérieurs : situation matérielle, collaborateurs…)
5. l'activité la plus désintéressée (elle est le plus une fin en soi, le moins un moyen ; elle est aimée pour elle-même)
6. l'activité la plus libre (elle correspond le mieux au loisir, par contraste avec le travail comme obligation, soucis, préoccupation)
7. l'activité divine en nous (mais ici, difficulté : on cherchait une activité propre à l'homme)
8. la véritable vie et le vrai bonheur de l'homme

On peut objecter qu' « une vie de ce genre sera trop élevée pour la condition humaine : car ce n'est pas en tant qu'homme qu'on vivra de cette façon, mais en tant que quelque élément divin est présent en nous ». Or, nous cherchions une activité et un bonheur proprement humains.

Aristote répond qu' « il ne faut pas écouter ceux qui conseillent à l'homme, parce qu'il est homme, de borner sa pensée aux choses humaines (…), mais l'homme doit, dans la mesure du

possible, s'immortaliser, et tout faire pour vivre selon la partie la plus noble qui est en lui ; car, même si cette partie est petite par sa masse, par sa puissance et sa valeur elle dépasse de beaucoup tout le reste. On peut même penser que chaque homme s'identifie avec cette partie même, puisqu'elle est la partie fondamentale de son être et la meilleure ».

§3) Bonheur et puissance d'exister (Spinoza).

Il nous semble que la réponse d'Aristote à cette objection est intenable, puisque ce que nous cherchons en arrachant l'homme à sa condition strictement animale, c'est un bonheur qui lui soit propre, non point un genre de vie divin. Du reste, ce genre de vie nous paraît impossible, ou tout au moins précaire, pour une raison simple : le bonheur est une ***activité*** que le genre de vie ***le plus haut, le plus élevé***, suppose constante et continue. Or, l'homme ne peut demeurer constamment en acte, car il se fatigue ; en ce sens, il peut même se fatiguer du plaisir. Personne ne ressent, en effet, le plaisir de façon constante. Aristote le précise lui-même :

> « En effet, toutes les choses humaines sont incapables d'être dans une continuelle activité, et par suite le plaisir non plus ne l'est pas (…). C'est pour la même raison que certaines choses nous réjouissent quand elles sont nouvelles, et que plus tard elles ne nous plaisent plus autant : au début, en effet, la pensée se trouve dans un état d'excitation et d'intense activité (…) ; mais par la suite l'activité n'est plus ce qu'elle était, mais elle se relâche, ce qui fait que le plaisir aussi s'émousse ». *Ethique à Nicomaque*, X, 4-8

Ainsi, une double limitation menace l'association du plaisir et du bonheur : d'abord, c'est dans la stricte limite de la nouveauté d'une activité que surgit le plaisir. La répétition du même acte le précipite dans la banalité du quotidien et en aplanit la saveur et le choc émotionnel que lui conférait sa nouveauté même. Il nous faut donc un nouvel acte pour un plaisir nouveau, pour nous arracher à l'ennui et à la plate répétition du même. Comment être heureux dans l'ennui en effet? Mais tout ceci est lié à la fatigue inévitable que nous éprouvons à accomplir n'importe quel acte. Ainsi, ce n'est pas tant l'acte lui-même qui nous fatigue, que l'insuffisante puissance de notre être. En effet, si tout acte est la mise en œuvre d'une puissance, si nous nous fatiguons, c'est à cause de notre impuissance, et non à cause de l'activité. C'est parce que notre puissance est limitée que nous nous fatiguons. Bref, notre ennui et notre fatigue s'enracinent dans la limitation de notre puissance, et celle-ci consiste en notre impossibilité à rester toujours en acte. (cf. Cela a-t-il un sens de dire que Dieu se fatigue et qu'il a besoin de repos ?).

Il nous faut alors un relâchement ou un délassement, dans le jeu par exemple, pour régénérer notre dynamisme. Pour toutes ces raisons, le bonheur promis par Aristote nous semble précaire

et fragile, car alors on pourrait se fatiguer même du bonheur, comme Adam au paradis se fatigue de son éternelle félicité. Pourquoi chercherait-il, en effet, le péché, si ce n'est parce qu'il lui promet de la nouveauté. « A moi l'aventure ! » se dit-il. Peut-on alors définir une vie heureuse à la mesure de notre puissance ?

Telle est l'humaine condition qu'elle est constituée de trois affects principaux qui en déterminent la puissance ou l'impuissance : à savoir le désir, la joie et la tristesse. Mais de ces trois dynamismes de la vie humaine, le désir est le plus fondamental, car il en constitue l'essence même. Cependant, ce désir n'est pas le fruit d'un manque originaire qui chercherait à se combler, ou à fuir une misère constitutive de l'homme. En fait, disons avec Spinoza que, si le désir est l'essence même de l'homme c'est parce qu'il est l'expression de notre tendance à conserver et à augmenter notre puissance d'exister. C'est pourquoi il est si naturel à tout homme de faire effort pour obtenir tout ce qui augmente la puissance de son corps, et d'éviter tout ce qui la diminue. Le désir se ramène ainsi à l'impulsion consciente que nous avons de conserver et d'augmenter notre puissance d'exister.

En ce sens, il faut bien comprendre qu'aucun homme, en réalité, ne désire la mort, tout désir est désir de vivre, désir d'augmenter notre propre puissance. Ainsi, contrairement aux apparences, celui qui se donne la mort ne désire pas plus la mort qu'il ne désire souffrir ; mais il désire s'échapper d'un mal en se donnant la mort, qu'il prend pour un bien. Autrement dit, celui qui se suicide souffre d'impuissance, alors qu'il désire augmenter sa puissance de vivre. Qui niera que le suicidé est un homme malheureux, un homme triste.

C'est que l'homme malheureux est un homme triste, et la tristesse n'est jamais rien d'autre qu'une dégradation de notre essence, c'est–à-dire une diminution de notre puissance d'agir, une diminution de notre être. Plus précisément faudrait-il dire avec Spinoza que « La tristesse est le passage de l'homme d'une plus grande perfection à une moindre ». Autrement dit, le désir de vivre est en moi si originaire qu'il se confond avec mon être et la tristesse qui m'envahit n'est jamais que l'effet de mauvaises rencontres qui me font passer, graduellement, à un état d'impuissance. La tristesse est le fait de se sentir diminué sous l'effet d'une cause extérieure à soi.

Toute puissance est donc active, et toute impuissance est passive. Prenons un exemple : s'il est vrai que ma force d'exister n'est pas séparable, d'une part, d'une aptitude à agir et, d'autre part, d'une aptitude à être affecté du dehors par des causes extérieures, alors un corps qui m'affecte du dehors peut causer en moi deux types de sentiments ou affects : soit il m'est favorable, car il augmente ma force de vivre, et dès lors j'en ressens un plaisir et une joie. En effet, toute joie n'est-elle pas le sentiment, comme le dit Spinoza, d'un « passage de l'homme d'une moindre perfection à une plus grande ».

Or, dire cela, c'est dire que je ressens alors en moi les effets d'une rencontre qui est favorable à mon corps. Ainsi, si je rencontre Paul dont l'existence me renforce, moi, je vais donc me sentir bien en sa présence, j'éprouverai donc un sentiment de joie à être en sa présence. De cette joie découlera l'amour que j'éprouve pour Paul.

A l'inverse, la rencontre de Pierre causera en moi un sentiment de tristesse, car Pierre me tape chaque fois que je le croise. En sa présence, ma puissance d'exister subit une contrainte ou un empêchement, et c'est pourquoi je suis alors triste. Je voudrais donc fuir Pierre, que j'ai en haine, et aller vers Paul, car Paul renforce ma puissance tandis que Pierre dégrade ma force d'exister.

Or, n'avoir que de mauvaises rencontres, c'est être malheureux, comme c'est le cas de celui qui se donne la mort. L'homme malheureux est celui qui a été vaincu par la fortune, soumis aux passions tristes au point « qu'il est souvent forcé, quoiqu'il voie le meilleur pour lui-même, de faire pourtant le pire. » *Ethique*, IV, Préface.



Comment être heureux alors ? C'est qu'en réalité, il y a deux types de joies : il y a la joie que je ressens par hasard, qui est un don de la fortune, sur laquelle je n'ai aucune prise ni maîtrise. En effet, tantôt la ***Fortune*** m'est favorable, tantôt c'est le contraire, elle me plonge dans l'affliction. Je suis entièrement passif, et je suis livré aux aléas du monde.

C'est comme ne pas savoir nager : tantôt la vague me porte et je suis heureux, tantôt elle me gifle et je pleure, j'ai mal… « Maman la vague m'a battu, la vague m'a fait mal, la vague est méchante. » C'est que je ne comprends rien, ni à la mer, ni à moi-même, ni à ma relation avec la vague. Bref, je suis dans l'ignorance des rapports entre moi et les choses et je les subis en bien ou en mal.

Mais il y a une autre joie possible, celle qui découle de l'expansion de ma force d'exister et qui n'est favorisée que par la compréhension que j'ai de la marche du monde. Il me faut alors développer ma raison, afin de comprendre les lois qui gouvernent le monde dont je ne suis qu'une infime partie. Muni de cette connaissance des rapports entre les choses, je puis alors agir en connaissance des causes qui me déterminent, et, en tirer la plus grande joie possible, en relation avec ma puissance.

(Cf. Deleuze.) Je suis dans le monde comme quand je suis dans la mer. A priori, ils sont absolument indifférents à moi, à mon bonheur ou à mon malheur. Ils sont pleins de dangers mais aussi de promesses. Imaginons à présent que je sache nager. J'ai alors une connaissance sensible des rapports possibles entre la mer et moi. Ainsi, non seulement je plonge au bon moment pour éviter la gifle de la vague, mais mieux encore, j'utilise la puissance de la vague pour favoriser mon propre mouvement. Ainsi, je conquiers un élément en me composant avec lui, et non point en m'y opposant frontalement. J'acquiers alors un savoir concret et existentiel sur le monde qui augmente ma puissance et qui me fait accéder à la joie d'exister.

Pour être heureux je dois donc développer ma raison, et vivre sous la conduite de la raison. Grâce à la raison je ne suis plus le jouet du monde extérieur, mais j'apprends à me composer avec lui, c'est-à-dire à établir avec le monde des rapports qui me sont favorables ; je deviens donc actif en déployant ma puissance propre. Ainsi, pouvons-nous soutenir qu'il n'y a pas d'imbécile heureux !

J.Bedminster